DE LA FICTION LÉGALE DANS L'ISLAM MÉDIÉVAL

La notion de « fiction légale » ne paraît pas avoir attiré l'attention des historiens modernes du droit musulman. Joseph Schacht a usé en passant de cette expression, à propos des « moyens de tourner » la loi, ces *ḥiyal* classiques et bien connus dont il s'est de bonne heure et dans les derniers temps encore occupé [1]. Ces « expédients juridiques » *(legal devices)*, a-t-il écrit par exemple, étaient souvent des « fictions légales » *(legal fictions)*; et il ajoute que « si leur fonction en droit romain était de fournir un cadre légal aux nouvelles exigences de la pratique courante avec le minimum d'innovation, en droit musulman elle fut de tourner des règles positives » [2]. Cette observation rapide contient une grande part de vérité ; mais, sans revenir sur la nature et sur différents types de *ḥiyal* que Schacht lui-même a lucidement analysés, demandons-nous si la notion de « fiction légale » n'a pas, en droit musulman, sa spécifité propre débordant largement le cadre et la définition de ces *ḥiyal*, en quelque sorte son autonomie.

Sur le plan du droit comparé, disons tout de suite combien la tâche d'identifier et de confronter serait rendue difficile,

(1) Son article *ḥiyal* ds. *Enc. Isl.*[2] (an. 1967) avec bibliographie.

(2) *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, tr. fr., Paris 1953, pp. 73-74, et *An Introduction to Islamic Law*, 2e éd. Oxford 1966, 78-80. Voir aussi S. Maḥmaṣānī, *Falsafat at-tašrī' fī l-Islām*, Beyrouth 1946, p. 192, n. 1, qui à propos des *ḥiyal* rappelle l'antique *fictio juris*.

à tout le moins délicate, par une marge assez grande d'incertitude sur la conception même de la « fiction », sur ce à quoi le terme correctement s'applique ou ne s'applique pas. S'agissant du droit romain par exemple, déjà les grands maîtres du siècle dernier Jhering et Maine lui accordaient une extension différente. Nos contemporains, traitant du droit occidental, admettent ou repoussent, selon les auteurs, qu'il y ait fiction dans certaines institutions juridiques importantes ; et la fiction légale ne paraît pas présenter tout à fait le même visage ni assumer le même rôle dans le droit anglo-saxon que dans le droit français.

Dans l'immense littérature juridique de l'Islam médiéval il arrive, de temps à autre, que soit invoqué, comme justification théorique, le recours à une fiction. Mais il est assez rare que soit employé à cette occasion le terme qui la désigne techniquement (1) : le nom verbal *taqdīr*, plus couramment pourvu dans les textes juridiques eux-mêmes du sens d'« estimation, mesure, évaluation ». Ce vocable, pour rendre l'idée qui nous occupe, est manifestement emprunté — à quelle date ? il serait intéressant de pouvoir le préciser — au langage des grammairiens : il exprime chez eux « l'admission d'un sens virtuel dans le sens naturel d'un mot », supposant ainsi « derrière le texte véritable un autre texte, virtuellement existant et virtuellement agissant » (2) ; le *muqaddar* ou *taqdīrī* est, en grammaire le « supposé », le « virtuel » (3).

Quant aux traités classiques les plus répandus d'*uṣūl al-fiqh* (sources et méthodologie du droit), où l'on s'attendrait à trouver quelques notations sur le concept de fiction juridique, on est déçu d'avoir à dresser, au moins provisoirement, un constat presque général de carence ; peut-être des recherches ultérieures viendront-elles partiellement l'infirmer. Il est en revanche, dans ce même domaine des *uṣūl*, deux ouvrages originaux du VIIe/XIIIe siècle qui nous proposent sur ce thème une vue d'ensemble, systématisée.

(1) On se contente le plus souvent de l'expression « comme si » *(kamā lau)*.

(2) Fleisch, *Traité de philologie arabe*, t. I, Beyrouth 1961, p. 7.

(3) Goguyer, *Manuel pour l'étude des grammairiens arabes*, Beyrouth 1888, p. 312 ; Machuel, *Vocabulaire des principaux termes techniques de la grammaire arabe*, Tunis 1908, p. 50.

*
* *

I. — Ce sont d'abord les *Qawā'id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*, du šāfi'ite 'Izz ad-dīn b. 'Abdassalām (mort octogénaire en 1262). L'auteur fut, dans le monde politique et religieux de Syrie et d'Égypte, au temps des derniers Ayyūbides et du début des Mamlūks, un personnage de premier plan. Ce juriste, que le ṣūfisme ne laissait d'ailleurs pas insensible, occupa à Damas, puis au Caire, de hautes fonctions dans l'enseignement, le culte, la magistrature. Défenseur zélé de l'Islam et des musulmans contre les Mongols et les Francs, il n'hésitait pas à prendre des positions militantes, à blâmer par exemple (en 1240) le maître de Damas aṣ-Ṣāliḥ Ismā'īl pour des cessions territoriales consenties aux chrétiens en échange de leur alliance contre son neveu le sultan ayyūbide du Caire, ce qui allait obliger notre docteur à fuir et à s'installer en Égypte, où il fut naturellement bien accueilli ; il devait y jouer un rôle dans la résistance à la croisade de saint-Louis (en 1248). Dans la cérémonie d'allégeance envers le calife réfugié au Caire, on nous assure qu'il avait préséance sur le sultan. Lors de ses obsèques, au spectacle de la foule nombreuse qui s'y pressait, l'illustre Baibars aurait déclaré que désormais son propre pouvoir était bien assis, car Ibn 'Abdassalām de son vivant aurait pu le cas échéant ameuter avec succès le peuple contre lui. Tel fut celui que l'un de ses disciples les plus réputés, Ibn Daqīq al-'Īd, réussit à faire surnommer « sultan des ulémas » ([1]).

Ibn 'Abdassalām était versé dans les *uṣūl al-fiqh*, où il avait eu pour maître Saif ad-dīn al-Āmidī (mort en 1233), auteur d'un classique *Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*. Ses *Qawā'id al-aḥkām*, cependant, ne constituent pas un véritable traité d'*uṣūl al-fiqh*. Mû par l'idée directrice, comme le titre complet l'annonce, de l'utilité des règles juridico-religieuses pour les créatures, il y passe en revue quantité de notions de *fiqh*, plus ou moins implicites ou explicitées ailleurs, qu'il regroupe ici sous un angle et dans un ordre inhabituels. Une section de quelques

(1) Principalement Ibn as-Subkī, *Ṭabaqāt*, éd. Caire 1324 h., t. V, pp. 80-107.

pages (1) y est consacrée au *taqdīr ʿalā ḫilāf al-taḥqīq*, c'est-à-dire bien exactement à la « fiction juridique, contraire à la considération du réel ». La définition du *taqdīr* vient dès l'entrée : il consiste à « donner à l'inexistant *(maʿdūm)* la qualification légale *(ḥukm)* de l'existant *(maujūd)*, ou à l'existant celle de l'inexistant ». Voilà qui a déjà son importance, mais qui permet seulement une première approche de la conception que se faisait de la fiction légale ce juriste musulman. On remarquera que, si l'on s'en tient aux termes ainsi exprimés, la formule rejoint d'assez près les définitions françaises les plus courantes d'après lesquelles par la fiction la loi suppose l'existence d'un fait non réel pour en faire le fondement d'un droit. Mais il faut aller plus avant pour mesurer la portée de cette notion chez notre auteur.

La longue liste des exemples qu'il énumère, avec quelques justifications à l'appui, est assez parlante, à l'examiner d'un peu près. Elle se divise nettement en quatre parties inégales, dont la première — la plus étoffée — et la seconde illustrent chacun des deux volets de l'alternative que renferme la définition ; un troisième, tel un court appendice, les complète sur deux points. Ensuite tout un développement, élargissant la matière, se propose de démontrer qu'un très grand nombre d'opérations juridiques se nouent sur de l'« inexistant ». Dans les trois premières parties (pp. 95-98) il ne nous paraît pas que les exemples égrenés soient rationnellement tous du même ressort. En ne respectant qu'approximativement l'ordre dans lequel ils sont énoncés, nous les répartirons plutôt en cinq groupes, pour marquer leur nature distincte et en mieux dégager la signification.

1. Ce sont, en premier lieu, des catégories éthico-religieuses affectant principalement l'état des personnes : sont évoqués de la sorte les états de Croyant ou Infidèle, juste ou impie, sincère ou hypocrite, ami ou ennemi ou envieux, savant, juriste, poète, médecin, traditioniste, prophète. Aucun de ces états, commente l'auteur, n'est exempt de la *fiction* d'existence en des circonstances ou à des moments lors desquels en réalité il

(1) Éd. Caire, s.d., t. II, pp. 95-100.

n'existe pas. C'est par fiction que l'on attribue à des enfants la qualité de Croyant ou Infidèle. Les Croyants adultes ne sont pas toujours, à tout instant, effectivement Croyants ; ils ne le sont que *fictivement* s'ils détournent leur attention ou n'ont pas (sommeil, évanouissement, folie) leur pleine lucidité ; et il en est de même des autres qualifications mentionnées. Une Tradition prophétique enseigne que l'homme sera ressuscité dans l'état où il se trouvait lorsqu'il est mort : cela englobe des états devenus *fictifs (taqdīrāt)* chez des moribonds dont l'esprit n'est plus capable d'attention. — Le Coran, CXIII, écrit : « Je cherche refuge... contre le mal d'un envieux *quand il envie* » ; cette dernière précision prouve que l'envie peut n'être que « virtuelle » *(ḥukmī)* et qu'elle n'est pas toujours cette envie « réelle » *(ḥaqīqī)* qui incite à chercher refuge contre sa nocivité. Les « intentions pieuses » *(niyyāt)* dans les pratiques cultuelles peuvent aussi, en cours de route, se relâcher : elles n'en demeurent pas moins valables par *fiction (taqdīr)* de continuité.

2. Notre deuxième groupe rassemblera des cas assez particuliers liés à des règles de *fiqh*. C'est encore l'« intention pieuse » qui est en cause dans le premier d'entre eux : dans le jeûne volontaire, surérogatoire, commençant au début du jour, d'aucuns estiment suffisant que la *niyya* intervienne avant que le soleil passe le méridien (elle est donc *fictive* pour le temps qui a précédé). Si un esclave qu'on a vendu et livré à l'acheteur a ensuite la main amputée comme voleur ou est exécuté comme renégat (sa culpabilité étant antérieure à la vente), le dommage doit-il être supporté par l'acheteur ? Si l'on suppose *fictivement (qaddara)* que lors de son châtiment l'esclave coupable est encore propriété du vendeur, l'acheteur peut, comme si le marché était nul, se faire rembourser le prix de vente (en restituant l'esclave quand il ne s'est pas agi d'une mise à mort). Autre secteur : le commerçant qui a possédé pendant six mois de l'or et de l'argent en quantité imposable et qui achète en échange une marchandise destinée à la revente, qu'il garde encore pendant six mois, est redevable de la dîme annuelle, l'or et l'argent étant considérés *fictivement* comme ayant subsisté *(taqdīr*^an^ *li-baqā'...)* sous forme de marchandise.

Nous rangerons dans ce même groupe le cas de celui qui meurt après avoir lancé une flèche ou fait rouler une pierre qui l'une ou l'autre occasionne un dommage, ou encore après avoir creusé par malveillance un puits où quelqu'un va tomber : la responsabilité posthume et le prélèvement d'une indemnité sur l'héritage sont ici expressément fondés sur le report *fictif* du dommage à un temps antérieur.

On observera que dans ces deux premiers groupes de notre propre classification la *fiction* est d'ordre *chronologique:* elle ne porte que sur le temps, antérieur ou postérieur, au temps réel de l'état ou de l'acte considéré.

3. La *fiction* d'existence peut aussi consister, suivant l'analyse de l'auteur, à accorder à de simples « aspects qualitatifs » *(ṣifāt)* le « caractère juridique des corps individuels existants » *(ḥukm al-a'yān al-maujūdāt).* Il en serait ainsi notamment quand le débiteur « failli » *(muflis)* a dégraissé un vêtement acheté (dont il n'a pas encore payé le prix), si l'on assimile le dégraissage à une teinture : un juriste šāfi'ite antérieur nous explique que la plus-value due au travail est assimilable ici à celle que procure une fourniture matérielle ([1]).

4. A l'inverse des notations précédentes, mais toujours parmi des règles circonstancielles de *fiqh*, deux cas religieux — au sens étroit du terme — exemplifient l'existant traité comme inexistant. Énoncés très sommairement dans notre texte, ils exigent un minimum de paraphrase pour être compris. Le premier fait allusion à la « lustration pulvérale » *(tayammum)* que le Coran (IV, 43) institue en guise d'ablution pour le voyageur : cette substitution est licite, d'après les docteurs, si l'eau manque, mais aussi quand le voyageur a besoin de son eau pour un autre emploi impérieux — boire, s'acquitter d'une dette ou des frais du voyage — ou quand il ne pourrait s'en procurer qu'au-dessus du prix normal : l'absence d'eau autorisant le *tayammum* n'est que *fictive* alors. De même, l'affranchissement d'un esclave ordonné comme « expiation » *(kaffāra)* par le Coran (IV, 92, V, 89, LVIII, 3-4) se voit légi-

(1) Šīrāzī (XIe s.), *Muhaḏḏab*, éd. Caire, s.d., t. I, p. 325.

timement remplacé par un des autres modes d'expiation que ces mêmes versets prévoient, même quand le pénitent dispose d'un esclave à affranchir, s'il a vraiment besoin de lui : l'inexistence de l'esclave est alors admise *par fiction.*

5. Plus considérable à nos yeux par leur portée théorique sont les exemples que nous relèverons maintenant. Ils affectent des concepts juridiques fondamentaux : les obligations personnelles ou plutôt « facultés d'engagement » de la personne *(ḏimam)*, les créances, la propriété, l'esclavage ou la liberté, l'état conjugal. Il est remarquable qu'Ibn 'Abdassalām ne veuille voir dans tout cela que du *fictif* sans « consistance réelle » *(taḥaqquq)*. Son argument au sujet des créances est qu'elles sont passibles de la dîme, ce qui, dit-il, n'est concevable que si elles existent *par fiction ;* et il rejette expressément l'argument d'après lequel leur existence (réelle) s'établirait par leur perception (1). Pour ce qui est de la propriété, de l'état d'esclave, d'homme libre ou d'époux, ce ne sont aucunement, pour lui, des qualités « réelles » *(ḥaqīqī)* dans les choses ou dans les personnes, mais du *fictif (muqaddar)* à quoi des « effets juridiques » *(aḥkām)* sont attachés.

Ainsi se manifeste, de sa part, le refus d'une *réalité* juridique abstraite ; *la notion abstraite est une fiction de l'esprit ; il n'est d'existant, au sens propre, que du concret.*

6. La longue énumération (pp. 98-100) qui complète et achève l'inventaire dressé par Ibn 'Abdassalām va, par sa généralisation, encore au-delà de ce qui précède. Elle tend à prouver qu'il n'y a pas de types de contrats, contrairement à ce que d'aucuns avancent, qui ne s'appliquent, en totalité ou en partie, par définition ou dans certains cas, à de l'« inexistant ». C'est immédiatement soutenable quand il s'agit de contre-prestations à venir, comme dans la vente à livrer ou le prêt de consommation ; mais cela s'étend à toute sorte d'opérations juridiques, dont celles qui concernent des utilités ou des fonctions ou des engagements étalés dans le temps (location, contrats de travail, prêt à usage, mandat, dépôt, garantie, vœux, etc.) ou encore

(1) Cf. *Muhaḏḏab,* I, 158.

des dévolutions de biens (*waqf*, legs). L'appropriation légale des objets trouvés après le délai d'un an est regardée comme l'acquisition d'un existant contre de l'inexistant. Le mariage trouve également sa place dans ce débordement de l'inexistant ; traduisons le texte : « S'il est « sans douaire » *(tafwīḍ)*, il donne droit à la jouissance conjugale sans contre-partie existante ; s'il est moyennant un « douaire actualisé » *(ṣadāq mu'ayyan)*, il donne droit à de l'inexistant contre de l'existant ; si le douaire demeure dû *(fī d̠-d̠imma)*, il donne droit à de l'inexistant contre de l'inexistant. De même, l'entretien de la femme par le mari est, avant que celui-ci ne s'exécute, entièrement inexistant, *fictivement* (regardé comme reposant) sur sa responsabilité personnelle, comme toutes dettes. Quant aux obligations qu'à la femme de se livrer (au mari), d'obéir et de demeurer à la maison, elles sont toutes de l'inexistant ».

Il est donc nécessaire de constater qu'Ibn 'Abdassalām entend par « inexistant » tout ce qui n'a pas une existence *à la fois concrète et présente.* D'où sa conception démesurément étendue de la *fiction légale*, à partir de sa définition initiale du *taqdīr*.

* * *

II. — Nous ne serons pas très surpris de trouver un écho de cette doctrine chez un auteur légèrement plus récent du même siècle : le mālikite égyptien Šihāb ad-dīn Aḥmad b. Idrīs al-Qarāfī (mort en 1285). Malgré la différence de rite, il avait été disciple direct d'Ibn 'Abdassalām auquel il devait, précise un biographe, beaucoup de son savoir (1). Et il est bon de rappeler ici qu'Ibn 'Abdassalām fut également le maître d'hommes de religion maghrébins qui allaient contribuer, après la période almohade, à rénover l'école mālikite dans leur contrée d'origine (2). Deux siècles plus tôt déjà le mālikite espagnol al-Bājī (mort en 1081) avait été très redevable pour les *uṣūl* aux maîtres šāfi'ites de Bagdad.

(1) Ibn Farḥūn, *Dībāj*, éd. Caire 1329 h., pp. 62-67.
(2) R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides*, t. II, Paris 1947, pp. 289-290.

Al-Qarāfī s'est intéressé à plusieurs reprises au thème de la fiction légale. Il déclare lui-même l'avoir développé dans son *Kitāb al-Umniyya fī idrāk an-niyya*, qui traitait de l'« intention pieuse » et de son maintien théorique quand elle a cessé d'être effectivement (1). Il en parle brièvement dans son livre d'*uṣūl al-fiqh*, *Šarḥ Tanqīḥ al-fuṣūl fī l-uṣūl*, où il définit la fiction légale exactement comme Ibn 'Abdassalām et en donne deux exemples sommaires — dans la créance et la vente à livrer —, pour préciser aussitôt que la *ḏimma* ou « faculté d'engagement » de la personne fait partie des *muqaddarāt :* « car elle est une prédisposition légale fictive dans le substrat *(ma'nà šar'ī muqaddar fī l-maḥall)*, permettant l'engagement actif ou passif ». Et il présente les « fictions légales » *(taqādīr šar'iyya)* comme ressortissant à ce secteur méthodologique qui étudie certains facteurs d'application des prescriptions juridico-religieuses tels que la « cause » *(sabab)* et la « condition » *(šarṭ)*, et qui a nom techniquement *ḫiṭāb al-waḍ'*, en complément et opposition au *ḫiṭāb at-taklīf* qui concerne les « qualifications légales » *(aḥkām)* dans l'absolu (2).

C'est encore fidèlement de la même manière que la fiction est définie dans deux passages de son ouvrage bien connu sur les « Distinctions légales » ou *Furūq ;* et le premier d'entre eux, exposant la différence entre les deux *ḫiṭāb* que nous venons de mentionner, situe lui aussi expressément les *taqādīr šar'iyya* dans le domaine du *ḫiṭāb al-waḍ'*. Comme son ancien maître, al-Qarāfī souligne la grande fréquence de la fiction à travers « presque tous les chapitres du *fiqh* ». Passons maintenant en revue les quelques exemples qu'il nous procure dans ses *Furūq* (3).

Ce sont d'abord, dans le premier *Farq*, deux exemples de l'existant regardé comme inexistant : *a)* l'annulation rétroactive, enseignée par certains, des effets licites d'un contrat quand il y a restitution pour vice rédhibitoire, *b)* la négligence autorisée de certaines souillures corporelles, comme si elles n'étaient pas.

(1) Qarāfī, *Furūq*, éd. Caire 1344 h., t. I, p. 161.
(2) Qarāfī, *Šarḥ Tanqīḥ*, éd. Tunis 1341 h., t. I, p. 94.
(3) *Furūq*, I, 161 (*Farq* 26), II, 199-202 (*Farq* 108).

Puis viennent, en sens inverse, deux exemples de l'inexistant admis comme existant : *a)* l'appropriation fictive d'un esclave que l'on fait affranchir par son maître pour en avoir soi-même avantage (expiation, patronat), *b)* l'appropriation fictive de la compensation pécuniaire par la victime d'un meurtre non-intentionnel, afin d'en valider l'héritage. On voudra bien observer que, dans ces deux derniers cas, contrairement à toute une série d'exemples rapportés ci-dessus, est supposée fictivement l'existence — comme stade intermédiaire — d'une situation qui n'a eu ni n'aura aucune réalité.

Le deuxième *Farq* où la fiction légale se retrouve (ainsi d'ailleurs que ces deux derniers cas) est consacré principalement à une distinction que des mālikites et des ḥanafites faisaient jouer touchant le « délai annuel » *(ḥaul)* de possession qui crée obligation de la dîme : ils ne voulaient pas confondre les *arbāḥ* = « bénéfices » ou « croît » s'ajoutant à un « principal » *(aṣl)* comme matière imposable, avec les *fawā'id* = « profits » que ne précède pas à cet égard un « principal ». A l'intérieur même du mālikisme les solutions diffèrent au sujet des *arbāḥ*, dans l'interprétation d'une Tradition d'après laquelle le calife 'Umar faisait compter avec les bêtes du troupeau les agneaux nés dans le courant de l'année fiscale (1) ; et il en est de même d'un cas particulier anciennement débattu dans le rite à propos de la dîme sur les monnaies : (le minimum imposable étant de vingt dinars d'or) la dîme est-elle due si, ayant possédé dix dinars pendant un an, on en dépense cinq et qu'avec les cinq autres on achète une marchandise que l'on revend pour quinze dinars ? (2) Disons seulement, sans entrer dans le détail, que les solutions les plus exigeantes dans le sens de l'imposition, ici comme pour les agneaux, s'appuient en fait, selon notre auteur, sur la *fiction* de l'existence du bénéfice ou du croît dès le moment où existe le principal. Ce *taqdīr* est-il légitime ? Al-Qarāfī explique que lorsque le Législateur fixe une « qualification juridique » *(ḥukm)* en l'absence de sa « cause » *(sabab)* ou de

(1) Voir *Muwaṭṭa'*, apud Bājī, *Muntaqà*, t. II, éd. Caire 1331 h., pp. 142-143, et *Mudawwana*, t. II, éd. Caire 1323 h., p. 74.

(2) Voir *Mudawwana*, II, 3, et Bājī, *Muntaqà*, II, 94-99.

sa « condition » *(šarṭ)*, le mieux est de les supposer *fictivement (taqdīr)* comme l'accompagnant ; car il n'est pas convenable d'admettre le « causé » *(musabbab)* sans sa cause ou le « conditionné » *(mašrūṭ)* sans sa condition ; la *fiction* légale est donc un besoin *(yuḥtāj ilà)* en pareil cas, alors qu'elle serait illicite si la nécessité *(ḍarūra)* ne la justifiait pas. C'est grâce à elle que la « condition » normale de l'obligation de la dîme est ici respectée.

Il est regrettable que nous ne puissions préciser avec certitude jusqu'où et dans quelle mesure al-Qarāfī a suivi son ancien maître Ibn 'Abdassalām dans sa conception prégnante de la fiction légale. Il nous faudrait disposer d'autres textes de lui pour décider s'il a fait preuve, en définitive, de plus de modération.

Nous aimerions savoir aussi comment d'autres juristes musulmans médiévaux ont envisagé cette question. Nous nous contenterons, pour l'heure, des réactions d'un commentateur mālikite des *Furūq*, Ibn aš-Šāṭṭ de Ceuta (mort en 1323) (1). Il conteste la validité d'exemples fournis par al-Qarāfī : le recours au *taqdīr* à propos de la dîme lui semble discutable, il le juge inutile dans l'affranchissement de l'esclave d'autrui pour expiation, il l'estime incorrect pour ce qui est d'attribuer la propriété de la compensation pécuniaire à la victime d'un meurtre intentionnel, et n'approuverait cette analyse que s'agissant d'un meurtre intentionnel. Mais, à côté de ces réserves portant sur des applications sujettes à controverse, il entérine la définition de la *fiction légale*, dont la permanence ne peut donc que nous frapper, et il déclare sans ambages qu'à ce procédé bien des fois il est besoin de recourir.

Robert Brunschvig
(Paris)

(1) En marge des *Furūq, loc. cit.*